

Viver Jesus Cristo Hoje.

Interpelações à experiência cristã num mundo em mudança

No início destas linhas, sejam-me permitidas umas palavras de carácter mais pessoal, que servirão também de enquadramento e justificação da temática escolhida para a reflexão a desenvolver neste número da Revista *Didaskalia*, no qual se presta homenagem ao Professor Doutor Carreira das Neves.

Já faz mais de duas décadas quando, pela primeira vez, tive a ocasião de conhecer o Professor Carreira das Neves. Nessa altura estava eu a iniciar os meus estudos teológicos. Rapidamente percebi que esse caminho me ia obrigar a repensar muitas das certezas e das reflexões que até então tinha ouvido fazer. Como é óbvio, o mundo da ciência bíblica desempenhou a esse nível um papel fundamental. Aprender a ler correctamente a Bíblia, tentando perceber a profundidade da experiência que nela é narrada, foi algo que desde cedo me cativou e me abriu novos e excitantes horizontes, que depois se foram tornando um verdadeiro desafio, ao ponto de terem ocupado uma parte muito significativa da minha vida desde então.

Ao fazer este exercício de memória reconheço alguns rostos e alguns nomes que foram marcantes ao longo deste tempo, entre eles destaco aqui o professor Carreira das Neves. A sua presença nas aulas, o seu discurso, as interpelações que fazia, foram-me desenvolvendo o gosto pela reflexão teológica. Não é aqui o momento para contar essa história, nem sequer ela seria interessante para os leitores. Basta-me anotar, que desde esses primeiros momentos muitas foram depois as ocasiões em que nos pudemos encontrar e conviver, não só nas aulas como seu aluno, mas depois, num ou noutro momento em que partilhámos trabalhos em comum, e muitas vezes nos corredores e em actividades da Faculdade.

A partir deste percurso, que desejo se possa prolongar ainda por muito tempo e do qual nasceu a minha admiração e amizade, é para mim fácil perceber a importância e centralidade que sempre ocupou a figura de Jesus Cristo na sua reflexão e nos seus trabalhos. Por isso, no momento de pensar num título para colaborar neste número da *Didaskalia* as coisas surgiram com alguma naturalidade: Viver Jesus Cristo Hoje. 'Traduzir' Jesus Cristo para o homem contemporâneo sempre foi umas das preocupações do Professor Carreira das Neves e é um tema central para quem, como eu, hoje, se dedica a reflectir a importância da experiência religiosa (para nós experiência cristã) na edificação da condição humana.

As linhas que se seguem estão, pois, pensadas como um pequeno, mas sincero, contributo à homenagem feita, a um mestre.

1. Pano de fundo de uma reflexão

A afirmação que intitula este artigo – Viver Jesus Cristo Hoje – pode suscitar, num primeiro momento, alguma estranheza passível de ser traduzida em duas direcções aparentemente contraditórias. Por um lado, essa estranheza pode manifestar-se na seguinte dúvida: sendo Jesus Cristo sempre o mesmo hoje, sempre e amanhã, realidade que já está plenamente assimilada pela consciência dos cristãos, porquê a necessidade de recorrer ao adverbio hoje? Não será isso verdadeiramente dispensável? A corroborar esta ideia, está também a intuição, que todos temos, de que a experiência cristã, na sua essência, é sempre o resultado de uma relação e de um encontro com Jesus Cristo, pelo que hoje, como ontem e amanhã, tem de acontecer sempre no meio dessa realidade. Por outro lado, no entanto, a estranheza pode manifestar-se através da evidência da afirmação. Como também é facilmente aceite por todos, a experiência de encontro com Jesus Cristo tem de ser concretizada em cada momento da história, pelo que pode e deve revestir-se de contornos que vão variando conforme essa mesma situação histórica. A necessidade de explicitar essa realidade pode, então, causar também estranheza.

A verdade, é que ambas as intuições me parecem correctas e, no entanto, continuo a achar importante manter a formulação do título na maneira em que se encontra, pelo que se torna necessária uma explicação. Para esse efeito recorro aqui ao pensamento de Lluís Duch Alvarez, o qual tem dedicado muito do seu trabalho a

reflectir as questões relacionadas com o fenómeno religioso e a sua importância na concretização da condição humana ¹.

Ao longo de todo o seu trabalho, Lluís Duch tem utilizado um modelo antropológico que considera muito eficaz para levar a bom porto a análise e a interpretação da condição humana nas suas inumeráveis manifestações ². Duma maneira esquemática, podemos afirmar que esse modelo se baseia na interacção existente entre dois componentes do ser humano que à primeira vista podem até parecer de todo irreconciliáveis. O primeiro desses componentes, põe em revelo a unidade profunda de todos os membros da família humana para além de qualquer distinção de sexo, raça, cultura, situação geográfica, época histórica, etc. O segundo, destaca que esta unidade se expressa de maneiras bem diferentes, em contextos que muitas vezes são irredutíveis entre si, o que revela que os homens e as mulheres concretos são seres em constante «estado de

¹ De um modo muito sintético podemos reduzir uma das suas principais intuições da seguinte maneira: No momento do seu nascimento o ser humano apresenta-se desvalido para realizar com êxito a sua tarefa de humanização. Ele necessita de uma série de ferramentas e de linguagens que lhe permitam levar a bom porto essa tarefa nunca concluída, pelo que o ser humano é, de certa forma, sempre um aprendiz. Ferramentas e linguagens que lhe são transmitidas pelas estruturas de acolhimento e reconhecimento. Em certo sentido, podemos afirmar que o ser humano se vai humanizando à medida que vai sendo acolhido e reconhecido como tal. Da qualidade desse acolhimento e da qualidade dessas transmissões depende pois, em muito, a própria qualidade do humano. Lluís Duch fala em três grandes estruturas de acolhimento e reconhecimento, a Codescendência (família), a Coresidência (Cidade/Sociedade) e a Cotranscendência (religião). Estas estruturas são os grandes pilares do processo de humanização do ser humano. A situação de crise em que elas se encontram na actualidade explica, em muito, a própria situação de crise por que a humanidade está à passar, segundo um número muito significativo de analistas dos mais variados quadrantes. A importância da religião/religiões no próprio processo de humanização fica bem evidenciada. Sobre esta temática pode consultar-se *La educación y la crisis de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, 13-37; *Antropologia de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, 11-51 (Original catalão *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1999. Nesta obra, faz, uma introdução geral ao seu projecto de trabalho que intitulou *Antropologia da Vida Quotidiana* e no qual vai reflectir sobre cada uma das estruturas de acolhimento e reconhecimento); *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana* 3. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, 15-42.

² É o próprio autor que o afirma na conclusão geral da sua obra dedicada à antropologia da vida quotidiana. Segundo ele, este modelo está já presente na redacção da sua tese de doutoramento (*Ciència de la religión y mito. Estudiós sobre la interpretación del mito*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1974), cf. *Ambigüitats de l'amor. Antropologia de la vida quotidiana*, 2.2, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2004, 401-404.

êxodo», construindo a sua humanidade a partir das possibilidades e limites que lhes oferece a cultura na qual nasceram.

Estes dois componentes, a que Lluís Duch normalmente chama «estrutura» e «história», devem, pois, estar sempre muito presentes em todos os esforços de reflexão acerca da condição humana e, por conseguinte, também em todo o trabalho dedicado ao estudo dos fenómenos religiosos³.

Mas, se por um lado, o ser humano tem sempre de concretizar a sua realidade humana geral, incluindo a sua dimensão religiosa, por outro, ele universaliza as realidades históricas concretas, ou seja, ele não é um produto exclusivo da história e das suas necessidades, ainda que jamais possa ser ele mesmo à margem da história. Neste sentido, é necessário evitar as duas maneiras extremas de abordar os fenómenos religiosos: ou bem sublinhar, de um modo quase exclusivo a estrutura, ou bem colocar toda a atenção na história. Uma e outra postura mais não fazem do que conduzir-nos a uma imagem unidimensional do ser humano, reduzindo-o aprioristicamente a uma existência que seria fruto exclusivo das conjunturas do tempo e do espaço em que habita, ou a uma essência que nada teria a ver com as peculiaridades culturais e históricas do seu tempo e espaço. A história, com o seu sentido para o presente e para o futuro, bem como com o seu leito de vida (passado), não pode ser ignorada nem esquecida, contudo é necessário ter bem presente que o ser humano não se esgota nas suas realizações históricas, ainda que não possa existir sem elas, porque possui estruturas pré-dadas que lhe permitem, sejam quais forem as conjunturas sociais e políticas em que se encontre, desafiar o tempo e superar o trabalho envelhecido e corrosivo de toda a história.

Daqui resulta que a religião, a experiência religiosa, ou se quisermos para nós, no caso que mais directamente nos interessa, a experiência cristã (no fundo o viver Jesus Cristo) não pode ser simplesmente reduzida a uma dimensão estruturante do humano, uma vez que as suas concretizações históricas e culturais também são parte integrante dessa mesma realidade. O ser humano possui estruturas pré-dadas, entre as quais se encontra inequivocamente a estrutura religiosa, mas essas estruturas só podem realizar-se de

³ A este propósito cf *História y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Ediciones D. Bosco, Barcelona, 1978, 108-112; *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPC, Madrid, 1995, 137-159 (o original catalão foi publicado em 1984).

maneira histórica mediante formas expressivas condicionadas pela cultura do próprio momento⁴. O ser humano, como possível *homo religiosus*, não pode existir como tal renunciando à tensão estrutura-história. Viver Jesus Cristo tem, pois, de ser um exercício renovado e recriado em cada momento da história.

Certamente não se trata de inventar um novo cristianismo, Jesus Cristo é o mesmo, a sua proposta é a mesma, a relação pessoal com ele continua a ser a base de todo esse edifício, mas trata-se certamente de viver essa experiência de uma maneira nova tendo em atenção as características de cada tempo e de cada momento. Se assim não for, corre-se o sério risco de que a experiência cristã não seja antropológicamente significativa. Para ilustrar esta ideia podemos recorrer a um simples exemplo: ninguém dúvida que a relação entre pais e filhos é uma relação fundamental e estruturante de qualquer processo de educação e mesmo de crescimento humano, mas também ninguém dúvida que essa relação hoje, para ser antropológicamente significativa, se tem de revestir de outros contornos e de concretizar de forma diferente do que aconteceu em gerações anteriores.

A importância do advérbio 'hoje' no título deste artigo está, assim, justificada e leva-nos agora a um segundo passo, no qual tento fazer uma breve apresentação de alguns dos traços mais característicos da situação histórica e cultural na qual somos chamados à fazer a experiência cristã.

2. O momento presente, um momento de mudança

«Muitos são os crentes que sofrem actualmente nas sua vidas as consequências do mal estar religioso da nossa cultura. À volta deles e no seu interior está-se a desmoronar uma encarnação histórica do cristianismo, a designada com o nome de crmandade, vigente durante séculos, que tinha impregnado a sociedade e a cultura na qual nascemos. E esse desmoronamento, cada vez mais rápido, arrasta consigo, para muitos, as evidências, as seguranças,

⁴ Em certo sentido podemos afirmar com Lluís Duch que para o ser humano não há qualquer possibilidade extra-cultural. A este nível a cultura não pertence só à esfera do fazer, mas também à esfera do ser. A maneira de ser tipicamente humana inclui obrigatoriamente, como dado estruturante, a cultura, cf. nesse sentido *LLums i ombres de la ciutat*, 50-144. Por este mesmo motivo não existe também para a religião qualquer possibilidade extra-cultural, cf. *Religión y mundo moderno*, 124-169.

sobre as quais se apoiava a sua realização da vida cristã». Com estas fortes e significativas palavras começa Juan Martín Velasco a sua reflexão acerca da experiência cristã de Deus⁵. Para ele é claro que vivemos num tempo onde se torna evidente a existência daquilo a que chama 'um mal estar religioso da nossa cultura', resultante de muitos factores dos quais podemos destacar, entre outros, a ruptura que se deu entre a modernidade e o cristianismo, o processo de secularização, a crise das instituições religiosas, a crescente indiferença religiosa⁶. Os sintomas desta situação estão aí e são bem visíveis para qualquer observador minimamente atento: assistimos a um claro retrocesso da religião institucionalizada, manifestado numa contínua diminuição daquilo que tradicionalmente se chama a prática religiosa, bem como ao número daqueles se assumem como pertencendo à comunidade eclesial⁷; somos capazes de perceber uma certa erosão da fé, tanto nos seus conteúdos como na firmeza da sua adesão, assim como certos 'desvios' em relação à moral 'oficialmente' pregada pela Igreja; igualmente notamos uma relevante perda de credibilidade e de influência das instituições eclesiais em diferentes âmbitos da vida das pessoas. Na opinião de Martín Velasco estes sintomas podem ser resumidos em dois mais significativos: a dificuldade da comunicação da mensagem religiosa e a evidente crise da transmissão da fé em todos os âmbitos nos quais até agora se iam realizando, de entre os quais se evidencia a família, a escola e as instituições eclesiásticas⁸.

Neste contexto torna-se necessário fazer uma especial referência ao facto da indiferença religiosa que constitui um dos traços mais característicos do nosso tempo. Trata-se certamente de um fenómeno que existiu em todas as épocas, pelo que não se pode dizer que seja uma total novidade nos nossos dias. Contudo, um olhar mais atento é capaz de descobrir contornos de verdadeira

⁵ *La experiencia Cristiana de Dios*, Editorial Trotta, Madrid, 1997³, 9.

⁶ Cf., a este propósito a sua interessante reflexão *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1993². Dez anos antes já tinha dedicado a sua atenção a esta temática que, aliás, tem presença constante no seu trabalho, cf. *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio* = Presencia teológica 45, Sal Terrae, Santander. 1988.

⁷ Já todos percebemos como o número daqueles que se assume como pertencendo a esta ou aquela comunidade eclesial vai sofrendo uma constante diminuição.

⁸ Cf. *El malestar religioso de nuestra cultura*, 18-19. No que diz respeito à problemática da transmissão da fé cf. o interessante livro *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Sal Terrae, Santander, 2002.

novidade neste fenómeno. O carácter massivo deste facto é, sem dúvida, uma das notas dessa novidade. Apesar de massivo não significar ainda maioritário, a verdade é que o número daqueles que se afirmam indiferentes aumenta rapidamente, não se limitando apenas a algumas minorias culturais, sociais ou económicas. Desde os ricos aos pobres, da direita à esquerda, dos intelectuais àqueles que não têm nenhuma formação académica, este fenómeno manifesta-se transversalmente constituindo hoje um fenómeno de grande relevância cultural, a ponto de podermos falar numa cultura da indiferença. A este nível reside, sem dúvida outro dos seus traços de novidade. De fenómeno cultural e socialmente marginal, a indiferença passou hoje a ser uma realidade que marca o discurso cultural dominante⁹, pelo que não pode ser ignorada por qualquer reflexão que se queira séria no âmbito da experiência religiosa¹⁰.

Por ter uma preocupação muito próxima daquela que nos ocupa nesta reflexão, Andres Torres Queiruga, revela-se, igualmente, como fonte inspiradora e impulsionadora nesta necessidade de olhar para o momento presente¹¹.

Para ele é evidente que «depois de dois mil anos de história, as mesmas palavras nem sempre têm idênticas evocações e os mesmos conceitos podem sugerir significados muito distintos. Em todo o caso, resulta óbvio que confessar hoje a Jesus como o Cristo, ainda que sem perder a firmeza de convicção e mantendo toda a força na conformação das nossas vidas, reveste dificuldades intelectuais muito peculiares»¹². E o autor continua: «quando as dificuldades são reais, o único caminho verdadeiro consiste em afrontá-las. E quando uma fé é viva, a única maneira de confessá-la honesta-

⁹ Cultura da intranscendência, do divertimento, do consumo, do pluralismo e do relativismo, do individualismo hedonista e narcisista, estas são algumas das notas que Juan Martín VELASCO destaca como verdadeiramente interpelantes para o cristianismo, cf. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid, 1996, 39-65.

¹⁰ Tomo estas notas de Juan Martín VELASCO, *Increencia e evangelización*, 23-29. Nestas páginas o autor faz referência ao fenómeno da descrença, mas pensamos que o mesmo se pode aplicar à indiferença. Noutro sítio o mesmo autor reflecte sobre a indiferença como desafio para os crentes chegando a afirmar que «a indiferença não constitui um estágio intermédio entre a fé e a incredulidade, mas sim o maior grau de afastamento da fé», *El malestar religioso de nuestra cultura*, 97.

¹¹ *El cristianismo en el mundo de hoy* = Aquí y Ahora 17, Sal Terrae, Santander, 1992; *Confesar hoy a Jesus como el Cristo* = Cuadernos Fe y secularidad 31, Fe y Secularidad, Madrid, 1995; *Un Dios para hoy* = Aquí y Ahora 33, Sal Terrae, Santander, 1997; *Creer de otra manera* = Aquí y Ahora 39, Sal Terrae, Santander, 1999, são alguns dos títulos, que bem testemunham esta preocupação.

¹² *Confesar hoy a Jesus como el Cristo*, 5.

mente consiste em conjurar o perigo da sua fossilização, actualizando-a em cada tempo e cada cultura»¹³.

É hoje por demais evidente que houve, ou melhor ainda está a haver, uma profunda e radical mudança cultural. Esta, que terá tido início no Renascimento, floresceu na Ilustração, consolidou-se na Idade Moderna e está hoje novamente, neste tempo a que muitos chamam de pós-modernidade ou de modernidade avançada, a sofrer profundas modificações. As mudanças operadas são tantas e tão profundas que Torres Queiruga não hesita em afirmar que estamos numa fase de transição de paradigma¹⁴, que impõe a coragem de tratar as questões no seu conjunto e não apenas neste ou naquele pormenor. A verdade, é que o paradigma anterior já não está a servir para dar resposta aos problemas que hoje se levantam, mas ainda não temos disponível o novo. A fase em que nos encontramos é, pois, para esta autor, uma fase de intenso trabalho e de grandes desafios, tratando-se de elaborar reflexões que ajudem a fazer da experiência cristã algo de verdadeiramente significativo do ponto de vista cultural e antropológico. Claro que um exercício deste género levanta muitas dificuldades e muitas dúvidas, pelo que é importante estar conscientes do caminho a seguir, ainda por cima porque ele pode parecer contraditório.

Por um lado implica obrigatoriamente uma atitude de profunda revisão e um voltar atrás para, de novo e sempre, retornar à experiência original de Jesus que aparece testemunhada e narrada na Sagrada Escritura. Ele é e será sempre o fundamento e a garantia da identidade do cristianismo. Mas este voltar atrás tem sempre de ser realizado com os olhos postos no presente e no futuro, para que essa experiência possa ser verdadeiramente real e converter-se em vida autêntica. Certamente que a confluência destes dois planos – olhar para trás sem deixar de ver o momento presente e o futuro, caminhar para trás sabendo que o caminho passa pelo hoje e a meta está no futuro, repreender continuamente a experiência original cristã e estar muito atentos a tudo o que a história da humanidade nos vais mostrando – revelará tensões com as quais pode ser difícil

¹³ *Ibidem*, 5-6.

¹⁴ Um olhar sobre a obra de Queiruga permite-nos descobrir a importância desta mudança de paradigma. Como exemplo do aqui afirmado fazemos referência a uma das suas obras mais recentes *Repensar la resurrección. La diferencia Cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Editorial Trotta, Madrid, 2003. Aqui podemos ver como a partir desta noção de mudança de paradigma se propõe uma reflexão acerca de um dos temas mais centrais do cristianismo.

lidar. Esta dificuldade não nos pode, no entanto, impedir de realizar este caminho que para nós de todo se revela fundamental.

Nesta altura pode parecer que o meu diagnóstico é bastante pessimista, prevendo inúmeras dificuldades e não tendo a certeza de chegar a bom porto. Nada de mais falso. É verdade que existem dificuldades e elas não são pequenas. É igualmente verdade que não podemos ter a certeza absoluta que o caminho que queremos seguir é o mais correcto e que ele nos levará à melhor solução. Mas o que é também verdade é que esta situação de ‘mal estar’ da qual tenho vindo a falar não pode continuar a ser ignorada. Claro que é muito mais fácil dizer que o que está mal é a cultura e o mundo no qual vivemos, mas sinceramente não penso que essa seja a solução mais acertada e mesmo a mais honesta. Certamente que a situação cultural que vivemos levanta muitos obstáculos. Por exemplo, vivemos numa sociedade dita pluralista, mas somos muito pouco plurais no momento de utilizar as linguagens que sejam capazes de dizer a condição humana na sua totalidade. É por demais evidente o predomínio da linguagem do económico e do tecnológico nos nossos discursos e nas nossas articulações da realidade, reduzindo e empurrando para o campo da mera subjectividade outras linguagens, como a linguagem do simbólico, através das quais se pode traduzir e verbalizar a sede de infinito e transcendência que habita cada um de nós ¹⁵. A consequência desta situação está aí, bem visível, manifestada na enorme dificuldade com que o mundo de hoje lida com certas realidades do viver humano. As questões ditas fundacionais – Quem sou eu?, Qual o sentido da minha vida? E depois da morte?, para só referir algumas – parecem condenadas ao mutismo. Mas se isto é verdade, é igualmente verdade que também contribuímos para a existência desta situação. Não chega dizer que o mundo virou as costas ao cristianismo ignorando que esse mesmo mundo estava profundamente marcado por esse mesmo cristianismo ¹⁶. É necessário, é mesmo urgente, ver onde temos de introduzir mudanças.

¹⁵ A este respeito é muito interessante a reflexão feita por Lluís Duch o qual afirma que a condição humana (bem como o mundo em que habitamos e a história que construímos) é uma realidade polifacética pelo que só pode ser traduzida por múltiplas linguagens. Tentar, pois, dizer o humano e a realidade do mundo assumindo uma atitude monolinguista é certamente um caminho redutor, cf. *El poliglòtisme humà*, in *Armes espirituals e materials: religió. Antropologia de la vida quotidiana 4,1*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2001, 336-348.

¹⁶ Estamos certamente a falar no nosso mundo ocidental, no qual a cristandade assumiu um papel totalmente hegemónico e conformador de todos os sectores da

Citando de novo Juan Martín Velasco, com quem muito me identifico no diagnóstico feito à situação actual, gostaria de afirmar: «cada vez somos mais as pessoas que nesta situação, vivida por alguns como ameaça e perigo radical para a vida religiosa e interpretada como ante sala da desapareição da fé da face da história, descobrimos a crise providencial de uma distorcida encarnação sócio-cultural do cristianismo que está exigindo dos crentes uma «recomposição» radical da vida cristã na sua dimensão pessoal e social. O eixo em torno do qual se há-de operar essa recomposição, têm dito, com insistência os profetas do nosso tempo, é a experiência pessoal da fé»¹⁷.

Dar um pequeno contributo nessa linha é o objectivo da etapa final desta reflexão.

3. A experiência cristã no nosso tempo

Como é obvio não tratarei aqui esta questão de uma maneira exhaustiva, não só porque o espaço disponível não o permitiria, como tal tentativa implicaria sempre uma abordagem multidisciplinar que tivesse bem presente a reflexão feita noutros âmbitos do saber que não só a teologia. Assim, aquilo que me proponho fazer é apresentar, a modo de pistas, dois dos traços mais significativos de que, no meu entender, se deve revestir a experiência cristã hoje¹⁸.

Antes de entrar propriamente nessa proposta conviria deixar bem claro em que sentido utilizo aqui a expressão 'experiência cristã'¹⁹. É evidente que o termo 'experiência' aplicado ao mundo

vida humana. Apesar desta afirmação que de um modo geral, no sentido em que a aplico, me parece verdadeira, estou de acordo com Juan Martín Velasco quando afirma «la situación premoderna de cristiandad no constituía necesariamente una situación en que la sociedad fuese Cristiana y en la que estuviesen verdaderamente impregnados de cristianismo sus contenidos culturales. [...] Consiguientemente, cabe dudar de que el proceso de modernización pueda ser identificado como proceso de descristianización, y, sobre todo, que los contenidos culturales, los valores instaurados por la época moderna convierta a esta necesariamente en una cultura anticristiana.» *El mal estar religioso*, 43.

¹⁷ *La experiencia Cristiana de Dios*, 9.

¹⁸ Sou assim consciente da dimensão parcelar que esta reflexão tem.

¹⁹ Para o que se segue cf. Juan Martín VELASCO, *Las variedades de la experiencia religiosa*, in Alberto DOU (ed.), *Experiencia religiosa*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1989, 19-81. Sobre esta questão da experiência cf. também Lluís DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Don Bosco, Barcelona, 1979; Xabier PICAZA, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, 21-36.

da religião levanta muitas dificuldades derivadas do facto de que a religião, qualquer que seja o entendimento que tenhamos desta realidade, sempre faz referência a uma realidade superior ao ser humano e, portanto, de certa maneira sobrenatural, enquanto que a expressão 'experiência' parece referir-se ao conhecimento de algo que é acessível aos sentidos. Apesar desta dificuldade, sabemos como a experiência é, juntamente com a autoridade e a tradição, um dos pilares sobre os quais se fundamenta a religião. Nos nossos dias podemos até dizer que o centro de gravidade da religião está a passar da autoridade e da tradição para a experiência, de tal maneira que as ortodoxias, os elementos institucionais e rituais e as Igrejas estão a perder 'prestígio', sendo substituídos pela procura da experiência como núcleo central da religião.

Para entendermos o significado com que utilizo o termo, podemos percorrer um caminho que passa pela delimitação dos grandes campos de significação da palavra e que se podem resumir aos dois adjectivos que se formam a partir do mesmo substantivo: o adjectivo 'experimental' que designa uma forma de conhecimento da realidade através dos sentidos e da utilização de meios adequados (é a experiência como contacto sensível, repetível, verificável e universal com a realidade); e o adjectivo 'experencial' que supõe o conhecimento de uma realidade singular, externa ou interna ao sujeito, e uma relação desse mesmo sujeito com a realidade conhecida (trata-se da experiência como relação exercida e vivida com o objecto do conhecimento, se quisermos como conhecimento obtido por conaturalidade). Assim, se por experiência entendemos aquilo que o adjectivo experimental significa, então certamente toda a experiência cristã será sempre uma tentativa condenada ao fracasso. Se, pelo contrário, entendemos o que nos é sugerido pelo adjectivo experencial, então a experiência cristã só será impossível se olharmos para o Mistério em termos de impenetrabilidade absoluta e de total opacidade para o conhecimento do ser humano, ou se o horizonte do humano se limitar ao finito, mundano e sensível. Pelo que hoje conhecemos, nem as tradições religiosas têm esse entendimento do mistério, nem os dados das ciências humanas nos apresentam o ser humano como alguém fechado sobre si mesmo.

Esta breve explicação conduz-nos precisamente para o primeiro traço que gostaria de sublinhar.

Uma experiência personalizada

Na realidade, parece-me que os tempos presentes estão cada vez mais a impor como exigência a personalização do cristianismo. Com esta expressão não se pretende defender uma espécie de experiência a 'la carte', onde cada um vive aquilo que mais lhe convém e da maneira que lhe dá mais jeito. Pelo contrário, o que se preconiza é uma experiência assumida pessoalmente e tocando todas as dimensões do viver. Hoje não é mais possível contentarmo-nos com uma fé implícita, ou seja uma fé que é mais recebida e tida do que assumida. Como diz Juan Martín Velasco, as circunstâncias históricas, a evolução da própria Igreja e, principalmente, o processo de secularização e a indiferença foram fragilizando pouco a pouco todas as 'protecções' sociais, ambientais e culturais que existiam, de tal modo que a única solução para o cristianismo dos nossos dias passa por desenvolver um esqueleto de uma vida interior pessoal²⁰. No fundo, trata-se da passagem de um cristianismo impessoal, sociológico, de massas, a um cristianismo pessoalmente assumido, onde a fé já não é uma mera atitude passiva, mas pelo contrário motor impulsor de toda a existência, na pluralidade das suas dimensões que abarcam a razão, o sentimento, a decisão, a opção livre, a acção no mundo, a relação interpessoal, com a sua pluralidade de níveis e com a sua inesgotável riqueza de aspectos, como o teológico, o ético, o cívico, o prático e até o político, sobre tudo naquilo que diz respeito à denúncia da injustiça e na luta pela justiça²¹.

Mas realizar a experiência cristã desta maneira personalizada leva-nos ainda mais longe, ultrapassando a atitude de uma fé vivida por procuração, ou seja uma situação em que alguns vêem e ouvem, fazem a experiência de Deus, encontram-se pessoalmente com o

²⁰ Cf. *El malestar religioso de nuestra cultura*, 274. Juan Martín Velasco tem aqui presente a reflexão de Y. Congar, *Entretiens d'automne*, Du Cerf, Paris, 1987. Martín Velasco insiste muito nesta característica personalizadora, noutra local afirma que a fé cristã deve ser vivida como fé confessante, cf. *Increencia u evangelización*, 131-142. Para ser assim vivida a fé deve ser o eixo e centro da vida; deve ser experienciada e vivida; deve ser expressada, anunciada e testemunhada; deve ser encarnada no mundo e exposta ao mundo, deve desenvolver o seu poder humanizador, deve colaborar na difusão dos valores que facilitem a promoção da dignidade humana.

²¹ Juan Martín Velasco chega mesmo a afirmar que uma das notas características do cristianismo do futuro terá que ser a luta pela justiça, cf. *Metamorfosis de lo sagrado e futuro del cristianismo* = Aquí y Ahora 37, Sal Terrae, Santander, 1998, 40-42.

Senhor Ressuscitado e os outros contentar-se-iam com o assentimento daquilo que lhes é comunicado, aceitando as verdades que lhe são transmitidas e praticando os ritos que lhe são propostos. Personificar a experiência cristã supõe escutar pessoalmente o convite da fé e o encontro pessoal com o ressuscitado, no qual acontece a conversão. Todo este processo acaba por conduzir à atitude da contemplação como forma mais imediata de actualização da própria fé. Na verdade, quando a experiência cristã é uma realidade que marca a totalidade da vida, ela gera o exercício permanente da atitude contemplativa como elemento constitutivo da identidade cristã. Falo aqui em contemplação não como um sector da vida da Igreja em que a maior parte dos cristãos não poderia penetrar, ou como um sector da vida pessoal, como quando se define contemplação em contraposição com acção. No sentido que quero dar, a contemplação não deve ser entendida, também, como uma etapa do itinerário para Deus. No fundo, ao falar em contemplação aquilo a que aqui se pretende fazer referência é ao exercício através do qual cada um de nós dá o melhor de si mesmo para viver a partir da presença de Deus que o habita. A contemplação não é, assim, outra coisa que o movimento de todo o nosso ser através do qual podemos ter acesso ao caudal do qual procede a nossa vida. Para nós cristãos todo este movimento passa obrigatoriamente pelo encontro pessoal com Jesus Cristo que implica necessariamente a escuta da sua palavra e o seguimento da sua pessoa²².

Para precisar um pouco mais aquilo que entendo por experiência cristã socorro-me de uma distinção feita por Lluís Duch ao falar do discurso da religião. Esta recolhe as intuições resultantes da dupla reflexão etimológica com que tradicionalmente se tenta precisar o significado do termo religião. Assim, a partir da proposta feita por Cícero²³, habitualmente costuma vincular-se o significado da expressão 'religio' à expressão 'legere'. Sem ter por objectivo discutir o acerto, ou não, desta etimologia, o que Lluís Duch pretende mostrar é que esta leitura acabou por se ir impondo largamente na cultura ocidental, marcando o entendimento acerca do

²² Cf. *El malestar religioso de nuestra cultura*, 278-281.

²³ O fragmento de Cícero que normalmente se apresenta como mais significativo nesta linha é retirado, segundo Lluís Duch, do *De natura deorum*, II, 7: «Qui autem, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo tamquam elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes. His enim verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso», cf. *Armes espiritual si materials: religió*, 40.

significado da religião. Por detrás desta leitura está a preocupação pela atenção prestada ao culto dos deuses e à leitura das suas prescrições. O adjectivo religioso será aplicado, neste sentido, a todos aqueles indivíduos e grupos que estão preocupados com tudo aquilo que diz respeito ao culto e aos ritos. A partir da proposta feita por Tertuliano e por Lactâncio o significado da expressão 'religio' é procurado a partir do verbo 'ligare'²⁴. Religião, neste sentido, deve ser compreendida como o 'cimento' das relações que estabelecem os humanos com Deus e os próximos. A religião como religação constitui, deste modo, o pressuposto para as correctas relações entre Deus e os seres humanos e o marco formal no interior do qual se pode desenvolver a existência humana afastada da superstição.

Tendo presente esta dupla raiz que, sabemos bem, tem influenciado até aos nossos dias os diversos entendimentos e significados atribuídos à religião, bem como a tensão referida entre estrutura e história, a que já fizemos alusão, Lluís Duch precisa ainda mais o seu entendimento global acerca da religião ao falar no *discurso da estrutura, ou do 'religare'*; no *discurso da história, ou do 'relegere'*; e no *discurso da confissão, ou do 'reelegere'*.

Segundo o *discurso da estrutura ou do 'religare'*²⁵, podemos afirmar que em todo o homem e toda a mulher existe uma 'predisposição responsorial' que os mantém abertos e os religa à alteridade de Deus e do próximo. O esquema antropológico aqui presente é o da pergunta-resposta que sublinha como o ser humano é alguém que pode ser interpelado e que pode interpelar. A sua capacidade de resposta revela uma abertura constituinte que o coloca numa situação que está muito mais para além da mera instintividade. No fundo, o 'estado natural' do ser humano revela que a sua maneira de ser é constituída por um estar 'aberto a' que necessariamente implica uma dinâmica em direcção ao 'não eu', ou seja, ao outro e uma vinculação e 'religamento' a ele. Neste sentido, a religião pertence à própria estrutura do humano. Contudo, esta abertura e este 'religamento' correm o perigo de se tornar uma mera intencionali-

²⁴ Nesta linha, Lluís Duch cita, entre outros, os seguintes fragmentos de Lactâncio: «Hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus: unde ipsa religio nomen accepit», tirado da obra *Divinae institutiones adversus gentes*, IV, 28. 3; «hominem deo pietatis vinculis esse religatum. Unde ipsa religio nominatur», tirado da obra *Epitome divinarum institutionum*, 64, 5, cf. *Armes espirituais i materials: religió*, 49-50.

²⁵ Lluís Duch desenvolve esta reflexão em *Armes espirituais i materials: religió*, 351-352.

dade sem objecto se não forem concretizados historicamente, nem traduzidos eticamente. Daí a necessidade do discurso da história.

É a partir do discurso da história, ou do 'relegere'²⁶ que se pode compreender melhor como a abertura constituinte do humano se tem de concretizar em cada tempo e em cada espaço, muitas vezes mediante formas e fórmulas que acabam por correr o risco de ser mesmo incompatíveis entre si. Membros de uma única humanidade, constitutivamente abertos e religados à alteridade, os seres humanos lêem, contudo, de um modo diverso a realidade, fazendo opções culturais e religiosas diferentes. As leituras que todos fazem, acarretam sempre diferentes perspectivas que estão intimamente marcadas pela biografia de cada um, bem como pela tradição na qual se inserem. Todo o ser humano, ao contrário dos animais, realiza a sua existência a partir de uma determinada perspectiva que vai sempre evoluindo e sofrendo alterações. No âmbito dos fenómenos religiosos isto revela-se de extrema importância, já que nos pode ajudar a compreender melhor como cada religião concreta representa uma geografia religiosa que, a partir de uma determinada perspectiva histórica móvel e duma tradição cultural, dá origem a múltiplos processos de leitura e de tradução.

As religiões surgem, assim, como 'conglomerados' formados por uma multiplicidade de elementos de procedência e importância bem diversa que, dentro de uma determinada tradição e tradução, vão configurando diversos universos religiosos distintos uns dos outros, propondo interpretações singulares da realidade e promovendo leituras distintas acerca de Deus, do ser humano, do mundo e das suas relações. Nesta linha, toda a religião surge como uma hermenêutica que ajuda o ser humano a realizar a sua iniludível tarefa de procurar sentido para a vida, de lidar com a contingência e de passar do caos ao cosmos. No fundo, é esta releitura, feita em 'cada aqui' e 'cada agora', que possibilita às religiões a sua contextualização, permitindo oferecer respostas actuais (e provisionais) às perguntas fundacionais de sempre.

²⁶ Lluís Duch desenvolve esta reflexão em *Armes espirituals i materials: religió*, 352-357. Neste contexto, resulta evidente que, no concreto da vida quotidiana, não existe a religião, mas sim as religiões, uma vez que toda a religião, antiga ou moderna, se encontra configurada e determinada pelo conjunto de condicionamentos sociais, económicos, políticos e emocionais, que um determinado espaço e tempo fazem incidir sobre o ser humano. Dito de outra maneira, a religião, tal como o resto das «obras humanas», não pode existir à margem de uma cultura concreta, cf. *Armes espirituals i materials: religió*, 59-60.

É a partir daqui que Lluís Duch fala, então, no discurso da confissão, ou do *reelegere*²⁷. Este, surge sempre a partir da base imprescindível da religião como religare (estrutura) e da religião como relegere (história), quando o ser humano, no seu tempo e no seu espaço, tenta articular a sua vida como um re-elegere, como uma reeleição como uma confissão. Religiosamente falando, a abertura ao outro e à alteridade como dado pré-dado do ser humano resulta insuficiente para que se possa verdadeiramente falar em experiência religiosa. O mesmo se pode dizer, ainda que num sentido um pouco diferente, de todos os exercícios de releitura, de contextualização e de reinterpretação que foram criando uma determinada tradição religiosa. Estes, apesar de constituírem em certo sentido um exercício de releitura verdadeiramente criativo, têm, no entanto, que ser recriados e daí a necessidade de se falar num terceiro momento, daí a necessidade do discurso da religião como re-elegere.

Para que o ser humano seja religiosamente criativo ele tem que livremente e activamente assumir-se como responsável da resposta que deve dar no contexto da abertura que estruturalmente o marca. Resposta essa que revela a afirmação de que o Outro, ao qual se encontra estruturalmente aberto e religado e ao qual os seus antepassados já foram respondendo, é de novo eleito e confessado. É na totalidade da sua vida, na juventude e na velhice, na saúde e na doença, que o Outro incessantemente se faz presente, interroga e interpela, reclamando uma resposta e uma adesão pessoal. Claro que essa interpelação é compreendida e lida no contexto de uma determinada tradição religiosa, tal como a resposta tem também como referencia essa mesma tradição, contudo, e apesar desse pano de fundo obrigatório, ela tem de ser uma resposta pessoal feita em cada aqui e agora da sua existência.

Sinceramente parece-me que esta intuição de Lluís Duch pode ajudar naquilo que aqui pretendo transmitir. De facto, uma experiência religiosa que não seja assumida pessoalmente como uma contínua actividade de re-eleitura e de re-eleição, pode correr o

²⁷ Lluís Duch desenvolve esta reflexão em *Armes espirituals i materials: religió*, 358-361. A propósito destes três discursos veja-se também *Religió - Esglesia - Confessió*, in *Transparència del món i capacitat sacramental*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1988, 119-137. Esta reflexão, que sofreu agora pequenas modificações, foi inicialmente publicada em *Quadderns d'orientació Familiar* 76 (1979) 47-60).

risco de ser uma mera repetição de gestos, atitudes e palavras passadas que, por mais bonitas e importantes que possam ser, acabam por verdadeiramente não tocar e configurar a existência. Talvez muitos dos problemas com que hoje nos defrontamos ao nível de uma irrelevância social e cultural do cristianismo passem por aqui.

O desafio decisivo que pressupõe a realização de uma experiência pessoal da fé, no sentido que tenho estado a defender, ajuda-nos também a entender como ela deve conduzir igualmente a uma espiritualidade personalizada que tenha em conta as novas condições impostas pela secularização e pela indiferença, articulando todos os níveis da existência e contribuindo, deste modo, para que a fé não seja reduzida a uma 'parte' da vida, sendo convertida em algo de acessório ou paralelo a esta. Também aqui, então, a espiritualidade cristã dos nossos dias não se pode contentar com o repetir mecanicamente fórmulas de outros tempos, sendo-lhe exigido que seja capaz de recriar o seu próprio estilo e as suas próprias fórmulas, sem esquecer claro está todo o belo e imenso património herdado²⁸.

Do dito até ao momento acerca da experiência personalizada da fé pode ficar a ideia de um certo triunfalismo e de uma segurança absoluta. Se é verdade que a fé é uma adesão que implica certezas, é igualmente verdade que estas certezas não podem ser fundamentadas apenas nas nossas forças e nas nossas capacidades. A opção cristã, como certamente diz Andrés Torres Queiruga, é firme na sua orientação última e decidida nas suas opções fundamentais, mas tem igualmente que ser humilde no concreto, tateante nos seus avanços e aberta a novos desafios e possibilidades²⁹. Esta referência adquire particular importância no contexto de uma indiferença crescente ao qual várias vezes já fiz alusão. A experiência pessoal de Jesus Cristo deve ser vivida, na consciência que partilhámos uma mesma humanidade com todos os homens e mulheres. Não somos nem mais nem menos que eles, mas sabemos-nos dotados de uma força que nos ajuda a realizar a comum condição humana e que, portanto, devemos agradecer e pedir em cada momento. O que pretendo afirmar com isto é que a experiência cristã não deve ser assumida de uma forma arrogante e soberbeira. Isto exige a coragem do respeito por aqueles que padecem o 'ocultamento de Deus', pelos que negam a sua existência e pelos que são indiferentes, bem como uma certa relativização das ideias,

²⁸ Cf. *El malestar religioso de nuestra cultura*, 283-284.

²⁹ Cf. *El cristianismo en el mundo de hoy*, 4.

representações e acções com as quais costumamos expressar a nossa relação com ele. A convicção mais profunda que está na base desta afirmação é a de que Deus quer o bem e a felicidade de todos e de que, por conseguinte não me ama mais, pelo facto de eu ser cristão. A referência a esta humildade genuína e mesmo a uma certa insegurança no exercício da nossa experiência crente, permite entender melhor que a nossa opção crente não deve ser vivida como oposição àqueles que não crêem, que crêem de outra maneira, ou que nem sequer colocam a questão. A consciência desta situação pode, assim, ajudar a superar a tentação do fanatismo que refuta o outro diferente e se refugia em formulações aparentemente claras e em normas detalhadas com a falsa ideia de que dizem tudo, ou pelo menos quase tudo, acerca de Deus³⁰.

A insistência na personalização da experiência cristã, num momento como o nosso também muito marcado pela radicalização do individualismo, correria certamente enormes perigos senão fosse enquadrada por outra dimensão que exige a relação interpessoal e a vida comunitária como elementos igualmente indispensáveis para a sua realização. Isto conduz-nos ao segunda traço a que queria fazer alusão.

A dimensão eclesial/fraternal da experiência cristã³¹

Já foi o suficientemente afirmado que experiência cristã tem de ser assumida de uma maneira pessoal, mas isso em nada se opõe à exigência da dimensão comunitária. A fé por ser pessoal implica a dimensão eclesial, não podendo ser só vista à luz de uma relação eu-tu com Deus. Claro que essa relação é nuclear e sem ela não podemos mesmo falar em experiência cristã, ou encontro com Jesus Cristo. Contudo, a sua realidade é de tal modo profunda e complexa que abarca outras dimensões, não podendo ser reduzida ao eu humano, nem ao tu divino. Insistir na dimensão eclesial pode, por isso, parecer despropositado e desnecessário.

Porém, ao olharmos à nossa volta na tentativa de perceber melhor a situação religiosa em que nos encontramos, facilmente podemos constatar que hoje estamos possivelmente a viver uma das mais profundas crises de aceitação da Igreja e das suas instituições.

³⁰ Cf. *El malestar religioso de nuestra cultura*, 290-291.

³¹ Sigo aqui no essencial as reflexões feitas por Juan Martín VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 293-319.

De facto, a Igreja ³² perdeu grande parte da sua credibilidade social e está a perder um número significativo de membros. Nesta linha podemos mesmo deparar-nos com um facto profundamente paradoxal e contraditório. Por um lado afirmamos expressamente a dimensão eclesial como fundamental e indispensável, por outro constatamos como muitas vezes, e de uma maneira crescente, a presença histórica da Igreja surge como um obstáculo para a aceitação da mensagem de Jesus Cristo. Com Juan Martín Velasco, penso que o que está na base desta situação não tem uma explicação tão difícil como poderia parecer. A extensão da consciência da condição eclesial do ser cristão agudizou a sensibilidade em relação às exigências de encarnação sócio-cultural dessa mesma dimensão, tornando mais evidentes as fragilidades dalgumas das suas encarnações históricas. No fundo, o que se trata é de ter a coragem de perceber que existe uma diferença entre a essencial eclesialidade do ser cristão e as formas concretas de realização dessa dimensão.

Todos sabemos que a Igreja tem o seu fundamento imediato e a sua raiz no acontecimento do qual surge o cristianismo, ou seja, a doação do Espírito de Deus na morte e na ressurreição de Jesus Cristo. O centro da mensagem cristã não é, como também todos sabemos, a doutrina acerca de Deus, mas a pessoa de Jesus Cristo na qual Deus se revela e chega ao ser humano. Nele radica a absoluta novidade do cristianismo e também a própria causa e razão de ser da Igreja. Se o cristianismo fosse só uma mensagem dita, um código de normas e um catálogo de verdades, bastaria garantir a sua comunicação e a sua aceitação para que tudo estivesse bem. Porém o cristianismo não é isso, ele brota da fé numa pessoa e, por isso, só pode ser concretizado através da adesão das pessoas, o que obrigatoriamente requer a continuidades dos testemunhos, ou seja obrigatoriamente exige a comunidade. Acreditar em Jesus Cristo hoje, como sempre, não é aceitar isoladamente e individualmente a sua doutrina, mas sim congregar-se na comunidade originada e sustentada pela sua ressurreição, através da doação do seu Espírito. A Igreja não é pois fruto de uma convenção social daqueles que a compõem.

Mas o que verdadeiramente aqui nos interessa não é esta realidade, mas sim o perceber a melhor maneira como ela deve ser con-

³² Refiro-me essencialmente à Igreja católica, embora o fenómeno seja muito mais extensivo e atinja também outras Comunidades.

cretizada nos dias de hoje. Nesse sentido acho que tem toda a razão Juan Martín Velasco, quando afirma que a «Fraternidade» é «a categoria mais apropriada para mostrar a forma concreta de exercício da eclesialidade, a que melhor responde às orientações do Novo Testamento; a mais adequada para responder às necessidades do nosso tempo e aos problemas colocados pela pertença eclesial; e a mais fiel à edificação da eclesialidade nas origens do cristianismo»³³.

Olhar para esta categoria vai permitir-nos aprofundar um pouco mais aquilo que pretendo neste ponto. Assim, ao falar em fraternidade o que estamos a assumir e proclamar é a convicção da existência de um pai comum. Ela não é pois o resultado de uma decisão dos cristãos que optaram por viver como irmãos, mas sim dom do próprio Deus que, em Jesus Cristo, se revela como Pai de todos e nos concede o estatuto de irmãos. Aceitar Deus como Pai e os outros como irmãos são, pois, as duas faces que constituem a mesma moeda. A verdade da experiência cristã exige esta dupla orientação³⁴.

Mas a fraternidade comporta um outro elemento muito importante para a reflexão que nos ocupa. Trata-se da afirmação da igual-

³³ *El malestar religioso de nuestra cultura*, 297.

³⁴ É muito interessante verificar que ao olharmos para a identidade de Jesus encontramos exactamente este duplo movimento. Esta intuição está bem expressa na proposta que Xabier Pikaza faz ao reflectir acerca da identidade e da consciência de Jesus. Para ele Jesus encontra-se consigo mesmo, como indivíduo pessoal, a partir da sua relação com Deus (teoconsciência) e desde e para a sua relação com os seres humanos (antropoconsciência). Na verdade, é só a partir destes dois momentos que se pode verdadeiramente falar da consciência que Jesus teve de si mesmo, ou seja, da sua auto-consciência. Neste sentido Pikaza fala em consciência de profundidade ou teoconsciência (Ele conhece-se e encontra-se a si mesmo a partir da sua relação com Deus a quem concebe não como uma ideia filosófica, ou um postulado moral, mas como o fundamento do seu ser. Pai/Mãe que lhe diz tu, tornando-o pessoa, amor fundante, vontade que o impulsiona, futuro que o acolhe); Consciência de reciprocidade, ou antropoconsciência podemos nós acrescentar (o ser humano conhece-se a si mesmo a partir de, com e para os outros. Também isto é verdade para Jesus. Com eles e para eles Jesus realiza a sua existência); Auto-consciência (a partir de Deus e para Deus, a partir dos seres humanos e para eles, Jesus pode conhecer-se e realizar-se de maneira pessoal. É a partir destes dois centros anteriores (Deus e os seres humanos) que Jesus emerge como pessoa), cf. *Éste es el hombre. Manual de cristología*, Secretariado Trinitário, Salamanca. 1997, 61-99. Na verdade, só podemos entender verdadeiramente quem é Jesus Cristo a partir desta dupla relação que simultaneamente constitui uma dupla fidelidade. É a partir da sua fidelidade e relação com Deus e com os seres humanos que Jesus se entende e se vive. Esta dupla fidelidade é também uma nota constitutiva de toda a experiência que queira ser genuinamente cristã.

dade fundamental dos irmãos, realizada como é óbvio na necessária diferença que os distingue entre si. Esta realidade implica a superação de todas as razões de desigualdade no que à dignidade e importância de cada um diz respeito, exigindo uma forma de relacionamento nesse sentido.

Certamente que a este nível temos de reconhecer que a concretização da eclesialidade nem sempre foi capaz de traduzir fielmente esta dimensão da fraternidade. Basta nessa linha recordar que a adopção de uma visão demasiado hierarquizante levaram ao estabelecimento de diferenças, classes e formas de relação entre os diversos membros da Igreja que acabaram por perverter a forma de organização própria de uma fraternidade. O resultado desta situação é de todo conhecido: a divisão em duas 'ordens de cristãos': uns (a hierarquia) com a responsabilidade, o poder, a iniciativa, outros reduzidos à condição de classe passiva, sendo só chamados a escutar, a obedecer e a realizar aquilo que lhes era dito. Na situação mais limite, esta realidade levou mesmo ao entendimento da existência de uma categoria de cristãos, os representantes da hierarquia por razão da sua ordenação e os membros das congregações religiosas pela especial consagração dos seus votos, que seria superior à outra categoria em dignidade e poder e serviria de intermediária entre os pertencentes a esta segunda categoria e Deus. Felizmente já estamos longe desta situação, mas, é preciso dizê-lo com coragem, é possível, e mesmo necessário, ir ainda mais longe na vivência da fraternidade. Como é óbvio esta vivência não supõe a eliminação das estruturas da Igreja, tais como são a ordem hierárquica e os ministérios, mas exige que essas estruturas se compreendam e se organizem efectivamente a partir do critério fundamental da fraternidade.

Num exercício de coragem e ousadia Martín Velasco faz um pequeno esforço de imaginação para aplicar até às últimas consequências a categoria de fraternidade à vida da Igreja. Segundo ele, aplicando esta categoria à tão actual questão da chamada 'democratização' da Igreja, surgiria com clareza que qualquer recurso ao modelo democrático de organização da sociedade e qualquer exigência da aplicação dos direitos humanos no interior da Igreja apareceriam como inadequados, não por resultarem excessivos, mas exactamente pelo contrário, por resultarem demasiado curtos em comparação com as transformações que suporia a tradução jurídica da ideia de fraternidade, sobre tudo se a esta categoria

juntarmos ainda a insistência evangélica na parcialidade pelos mais débeis e na preferência pelos pobres³⁵.

No contexto de mudança em que nos encontramos penso que a dimensão da fraternidade é verdadeiramente sugestiva e significativa tornando-se, uma ajuda preciosa na criação de um clima propício para a personalização da experiência cristã. Já não vivemos num contexto de cristandade, pelo que a proposta cristã é uma entre outras. Assim, face a esta pluralidade legítima, a dimensão da fraternidade aparece como fundamental para os desafios que se levantam e perante os quais devemos estar essencialmente alertados para dois perigos a evitar: o domínio do mundo e a fuga do mundo. Na realidade, não é mais possível, nem mesmo desejável, defender uma presença do cristianismo no mundo que passasse pela imposição da sua visão a todos, de tal modo que todos os sectores da vida humana lhe ficassem subordinados³⁶. Mas também não é desejável, ainda que seja possível, uma atitude que preconize a fuga do mundo, fechando-se num grupo cada vez mais sectário.

A convocação à dimensão eclesial vivida sob a forma da fraternidade não tem por objectivo, como muito bem afirma Juan Martín Velasco, «a introdução dos homens num recinto no qual desfrutem da salvação. Os cristãos são convocados e congregados nela para colaborar no desígnio divino da salvação do mundo, inaugurado em Jesus Cristo. Fermento ou levedura para a massa, sal para os alimentos, cidade para servir de ponto de referência, semente para dar fruto, a Igreja foi pensada como «gérmem do Reino» ao qual são chamados todos os homens. Ou para dizê-lo com as palavras de

³⁵ Cf. *El malestar religioso de nuestra cultura*, 303-304. Não é aqui o lugar para explorar com toda a extensão estas intuições que me parecem verdadeiramente significativas. Julgo, no entanto importante fazer referência a uma outra questão levantada por Martín Velasco e que podemos resumir da seguinte maneira: o termo fraternidade aplicado pelos cristãos às suas comunidades introduz uma distinção entre os pertencentes a essas comunidades e os que estão fora. Aqui estamos por um lado perante a superação de limites, mas por outro perante a criação de um outro limite. O que com isto se pretende afirmar não vai no sentido de negar a mesma dignidade e importância humana a todos os que não são cristãos, mas sim no sentido de sublinhar que a fraternidade constitui uma forma muito particular de comunidade que não é simplesmente equiparável com a comunidade ou família humana.

³⁶ Claro que o mundo em que vivemos não permitiria tal coisa. Mas, no entanto, devemos ir mais longe afirmando que o respeito pelas outras tradições religiosas e pelo próprio ser humano impede tal concretização, o que de todo não é incompatível como o testemunho e com a essencial dimensão evangelizadora da existência cristã. Sobre esta temática veja-se o já referido texto *Increencia y evangelización*, sobretudo a sua segunda parte.

outra parábola, a Igreja não é a vinha; a vinha é o amplo mundo; e a Igreja somos um pequeno grupo de chamados a trabalhar para que a vinha do mundo produza o seu fruto»³⁷. O Reino, de facto, constitui a utopia esplêndida do desígnio de Deus para a humanidade. Essa proposta feita a todos os homens teve o seu começo real em Jesus Cristo, daí que a fraternidade/fraternidades cristãs são chamadas, na sua forma de viver a experiência cristã e de organizar-se, a ser motor dessa mesma utopia do Reino³⁸.

Conclusão

Já ultrapassei em muito o espaço que me tinha sido sugerido para esta participação, pelo que se torna necessário concluir rapidamente.

Viver Jesus Cristo hoje foi a afirmação da qual parti e que esteve presente em todo o percurso. A experiência crista, na realidade, mais não é do que fazer esse exercício de vida em cada momento. Daqui resulta que cada geração de cristãos tem de actualizar e recriar continuamente essa experiência. O que me propus fazer nestas linhas foi pensado exactamente nesse sentido. Daí a preocupação em olhar para as mudanças que se fazem sentir no momento presente para, a partir delas, apontar pistas que permitam recriar a novidade da experiência cristã hoje. Uma experiência cristã personalizada vivida no contexto eclesial da fraternidade foi a

³⁷ *El malestar religioso de nuestra cultura*, 312. Para Martín Velasco a situação de perda de relevância que a Igreja hoje vive, pode mesmo constituir a oportunidade, o kairos afirma, para a descoberta da melhor forma de realizar a eclesialidade cristã.

³⁸ Uma posição parecida com esta podemos encontrar em Torres Queiruga. Segundo ele a religião não é uma carga que acresce ao peso da vida, pelo contrário trata-se, isso sim, de uma realidade ao serviço da vida. Por isso afirma que a religião autêntica tem muito de humano. Ela também nasce na vida e é dirigida à vida. Na realidade, a atitude religiosa surge na medida em que uns homens encontram, com o suor do seu rosto e nas alegrias e angústias da sua biografia, um determinado tipo de respostas às grandes perguntas da sua existência. Eles descobrem que a existência humana está fundada em Deus, habitada por Ele, podendo, por isso, sentir-se salva. Daqui também surge a possibilidade de ser vivida com esperança, gerando um modo específico de vida, de presença e de colaboração com todos os outros seres humanos no mundo que é de todos. No fundo, o que verdadeiramente importa não é a religião, mas a humanidade à qual ela se destina, cf. *El cristianismo en el mundo de hoy*, 8-10. Também a este nível Torres Queiruga fala da lógica da fraternidade, cf. *Un Dios para hoy*, 32-36.

maneira como configurei essas pistas. Certamente que esta proposta está muito longe de esgotar a importância e a relevância desta temática, mas ela quer ser um pequeno contributo, entre os muitos que sempre serão necessários, para a realização da identidade do cristianismo, ou seja, para viver, viver sempre, Jesus Cristo. A capacidade que tivermos para fazer esta experiência de vida certamente não será indiferente para o futuro da humanidade, no qual todos somos chamados a colaborar.

JUAN FRANCISCO GARCIA AMBROSIO